SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE «FEMINA CIRCUMDABIT VIRUM»

Jeremías, 31, 22 e Vulg.

Es seguramente uno de los puntos más discutidos de la profecía de Jeremías. Este modesto trabajo tiende a contribuir con la poquedad de nuestro esfuerzo a su exégesis. Quizá esta pretensión se tache ya desde los comienzos de presuntuosa, pero creo que nunca serán demasiados los conatos, por modestos que sean, para iluminar las tinieblas, aunque lo que para conseguirlo traiga uno, en vez de potente foco de luz, sea sólo una débil chispita.

Puedo asegurar al lector que al emprender este trabajo quise, resuelta y deliberadamente, penetrar en el laberinto sin hilo alguno conductor, sin que ningún prejuicio, ninguna idea preconcebida, ninguna ajena opinión, pudiera hacerme desembocar en un punto predeterminado. ¿Soberbia quizá? No creo; más bien garantía de honrada independencia en el juicio. Ni siquiera la decisión de examinar este punto fué cosa enteramente libre, sino obligada por las circunstancias. En el curso de una versión de Jeremías al castellano, al llegar a él, en vez de recurrir para resolver mis dudas a consultar autores, preferí aislarme con el texto y ver qué resultados obtenía de su examen, poniendo de mi parte toda la honradez crítica posible y exponiendo las conclusiones a que llegara con toda la sinceridad de que fuera capaz. Por eso en toda la primera parte de este trabajo no hallará el lector la menor

alusión a estudios anteriores. De los resultados obtenidos habrá de ser el lector quien juzgue.

El texto hebreo del lugar, según la recensión masorética, es: כִּי־בָרָא יהוה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר

La edición crítica de Kittel no menciona variante alguna. En Volz (1) se indica que algunos manuscritos masoréticos ofrecen תְּשׁוֹבֵב por תְּסוֹבֵב. Kittel anota: בָּרָא יהוה fortasse legendum sit אֶבְרָא; y dice que la lección נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר es dudosa, por presentar la versión de los LXX otra enteramente distinta; propone, además, dos modificaciones conjeturales del texto masorético תְּסוֹב בַּגֶּבֶר en vez de תְּסוֹבֵב גָּבֶר remitiendo a Zac., 14, 10; y תָּשׁוּב לְגֶבֶר en vez del mismo también, remitiendo a Jer., 3, 1. De éstas y otras conjeturas, para reconstituir el texto, trataremos al fin de nuestro estudio.

Por ahora daremos el texto masorético, como fiel trasunto del original hebreo. La versión latina de San Jerónimo es: "Quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum." En castellano: "Pues crea el Señor una cosa nueva en la tierra (hebr.) o sobre la tierra (Vulg.): la mujer rodeará al varón."

¿Cuál puede ser el sentido del lugar? Procuremos seguir estrictamente las normas de la interpretación. Lo primero de todo habrá de ser investigar las significaciones de las palabras. Comencemos por la que parece debe de ser la clave del enigma, puesto que significa la acción de la mujer sobre el hombre, ya que la frase: "femina circumdabit virum" es toda ella el término del primer verbo: "creavit". תְּסוֹבֵב es una forma verbal del tema radical סבב; tercera persona singular femenina del imperfecto *qotet* del tema.

De la significación del tema en su forma simple o *qal* dice Gesenio (2): Significa: 1) "vertit se"; 2) "circumivit (in aliquo loco"; 3) "circumdedit, cinxit, de personis et rebus seq. accusativo"; 4) "conversus i. e. mutatus est in aliquam rem; seq. כְּ factus est instar alicujus rei"; 5) "causa fuit alicujus rei".

La forma *qotet* es de significación intensiva; por tanto,

---

(1) *Der Prophet Jeremia*, pág. 286.
(2) *Thesaurus linguae hebraicae*, pág. 933.

donde aparezca podrá tener una de esas significaciones, pero con el matiz de la intesidad en la acción. Ya en concreto, de las significaciones de la forma *qotet*, dice Gesenio: 1) "Idem quod *qal* n.° 4.° circumivit, ambivit, seq. בְּ, Cant., 3, 2; seq. acc. obivit locum (im Orte umhergehen), Salm. 49, 7, 15; circumivit locum (einen Ort umgehen), Sal., 26, 6; seq. עַל sensu hostili, Salm. 55, 11; 2) idem quod *qal* n.° 3) circumdedit, Jon., 2, 4, 6; seq. dupl. acc. aliquem aliqua re, Salm. 7, 8; 32, 7, 10; maxime tuendi et deffendendi gratia Deut., 32, 10; Jer., 31, 22."

De la última cita se desprende que Gesenio da a תְּסוֹבֵב en el lugar que nos ocupa la significación de "proteger", "defender": "Mulier tuetur virum". Veamos si la opinión de Gesenio es acertada, y para ello, puesto que no son muchos, una docena, examinemos uno a uno todos los lugares en que aparece una de estas formas. En vez del orden de los libros seguiremos el de las formas gramaticales.

1) וַאֲסוֹבְבָה, primera persona singular del imperfecto con el ה cohortativo. Aparece con acusativo objeto precedido de את en el Salm., 26, 6. Su significación en este lugar es, sin género alguno de duda, la que le da la Vulg.: "et circumdabo altare tuum". Siguiendo acusativo con בְּ está en Cant., 3, 2, y su significación es también, sin duda alguna, la que le da la Vulg.: "circuibo civitatem". En ambos casos, pues, la significación es la de "circumdare", aunque en el segundo, por tratarse de una persona como sujeto y una ciudad como objeto, la correspondencia latina sea mejor "circuire" que "circumdare".

2) תְּסוֹבְבֵנִי, segunda persona singular del imperfecto con sufijo de primera persona. Aparece en Salm., 32, 7, con la significación también indudable que le da la Vulg.: "circumdedit me".

3) יְסוֹבְבֵנִי, tercera persona singular masculina del imperfecto con sufijo de primera. Aparece dos veces en Jon., 2, 4, 6; ambas igualmente de significación indudable, la misma que da la Vulg.; "flumen circumdedit me" y "circumdederunt me aquæ". La misma forma, pero con sufijo de tercera persona singular masculina y con el נ enérgico יְסוֹבְבֶנְהוּ en Salm., 32, 10. Igualmente, sin duda alguna, como traduce la Vulg.: "spe-

rantem in Domino misericordia circumdabit". Unicamente, si se quiere expresar el sufijo "circumdabit eum"; pero en latín sería una redundancia. Aparece también esta misma forma con igual sufijo, aunque la de éste sea ortográficamente distinta, en Deut., 32, 10 יְסוֹבְבֶנְהוּ. Es la primera vez que la Vulg. nos da una traducción distinta de las anteriores: "circunduxi eum". Para no perturbar la vista de conjunto de todos los lugares, dejaremos para después la discusión de éste.

4) תְּסוֹבֵב, tercera persona singular femenina del imperfecto. Aparece en Jer., 31, 22. Como es el lugar discutido, sólo diremos de él ahora que la Vulg. traduce igualmente "circumdabit". La misma forma, con sufijo de segunda persona singular masculina תְּסוֹבְבֶךָ aparece en Salm., 7, 8, y tiene también, sin ninguna duda, la significación que le da la Vulg. al traducir: "circumdabit te".

5) יְסוֹבְבוּ, tercera persona plural masculina del imperfecto. La significación es indudablemente la misma, "circumdabunt", aunque por tratarse de los perros o chacales que rodean o rondan la ciudad, la Vulg. traduzca muy bien "circuibunt". La misma forma, con sufijo de tercera persona singular femenina יְסוֹבְבֻהָ, aparece en Salm., 55, 11, y con la misma significación que le da la Vulg.: "circumdabit eam".

Estos son todos los lugares en que aparece el tema סבב en su forma *qotet*. Si en todos ellos la significación es únicamente de "circumdare", aunque a veces por las circunstancias del sujeto o del objeto adquiera el matiz de "circuire", ¿no podríamos ya deducir, sin temor de errar, que ésa es también su significación en el lugar de Jeremías?

Sólo si hay alguna razón enteramente convincente podremos apartarnos de la significación absolutamente cierta de todos los otros lugares en que se emplea la misma forma del tema סבב.

Pasemos a examinar más de cerca el lugar del Deut., 32, 10, que a primera vista parece una excepción, y veamos si lo es en realidad. La Vulg. traduce "circumduxit eum"; le llevó o le guió en torno, o rodeando.

Forma el lugar parte del canto deuteronómico en que el poeta alaba a Yave por sus gloriosas hazañas en favor del

pueblo, desde la adopción como hijo suyo predilecto. El verso ahora en cuestión dice:

Invenit eum in terra deserta, in loco horroris et vastae solitudinis:
Circumduxit eum et docuit; et custodivit eum quasi pupillam oculi sui.
Vulgata.

Consta el verso de dos miembros paralelos entre sí con paralelismo antitético; cada uno de éstos consta a su vez de tres miembros menores, paralelos con paralelismo sintético. La antítesis no es de miembro a miembro en cada uno de los menores, sino de conjunto a conjunto entre los dos mayores. Los tres nombres que como acusativos locales complementan el verbo del primer miembro son todos tres de significación tan semejante que, casi, casi, pueden considerarse como sinónimos. Por el contrario, los tres verbos que forman el segundo miembro constituyen una verdadera gradación. Son יְסֹבְבֶנְהוּ, יְבוֹנְנֵהוּ y יִצְּרֶנְהוּ, todos tres en tercera persona singular masculina del imperfecto; de la forma intensiva los dos primeros, de la forma simple el tercero. Los temas radicales son respectivamente, סבב, בין y נצר. La significación del segundo es la de instruir, enseñar; la del tercero es la de proteger, guardar, defender. El primero es el que venimos examinando hasta ahora. ¿Cuál es su significación en este lugar? ¿Hay algo que pueda obligarnos a darle aquí una significación distinta de la de todos los otros lugares en que aparece? En el contexto inmediato nada. La gradación del segundo miembro subsiste perfectamente sin salirse de la significación común de rodear. Todo lo más, si atendemos a la concepción antropomórfica, tan frecuente en la literatura hebrea, podríamos darle un matiz de abrazar, ni siquiera todavía de proteger, defender, pues entonces perdería mucho de su valor la gradación establecida, puesto que el primero y el tercer verbo de ella vendrían a significar lo mismo. Podríamos, pues, traducir el verso así:

Le hallé en una tierra desierta, vacía, de horror y devastación:
Le rodeé (le abracé), le enseñé y le defendí, como a la niña de mis ojos.

Sin embargo, San Jerónimo tradujo "circunduxi eum". ¿Qué pudo mover al Santo, que siempre, siempre, traduce סבב, en la forma *qotet*, por "circumdare" o "circuire", a traducir aquí por "circunduxi"? Ciertamente, no lo sé; pero puestos a conjeturar, puede ser que lo que le movió a traducir así fuera el contexto remoto, el modo en que se verificó el paso de los israelitas por el desierto. No fué la suya una marcha en una línea más o menos recta que les llevara desde el delta del Nilo hasta la Palestina, sino una marcha de rodeos, yendo primero de Norte a Sur, luego de Oeste a Este, después de Sur a Norte, más tarde de Norte a Sur, y, por fin, otra vez de Sur a Norte, hasta llegar a Jericó. Y esto prescindiendo de ciertos trayectos menores que todavía hicieron la marcha más y más tortuosa y de rodeos. Como era Yave quien los guiaba, puede muy bien decirse que los llevó, los guió rodeando, "circunduxit". Sin embargo, ¿es esto suficiente para atribuir al tema esa nueva significación, bastando como basta en el lugar la ordinaria de rodear, "circumdare", añadiendo, si nos place, el matiz de abrazar?

Llegamos, pues, a la conclusión de que la significación de תְּסֹבֵב es siempre, en todos los lugares en que esta forma *qotet* aparece, la de rodear, "cincumdare", y que por tanto ésa y no otra ha de tener en el lugar de Jeremías, en cuyo contexto inmediato no hay nada que pueda movernos a darle otra.

Pasemos ya al examen de las dos palabras construídas con el verbo "circumdabit", la una como sujeto, la otra como término de la acción. Son נְקֵבָה y גֶּבֶר. Ambas son formas nominales usadas en hebreo para significar a la mujer la primera, al hombre la segunda.

Los nombres que en hebreo se usan para significar a la mujer son varios, como varios son también los que se usan para significar al hombre. La mayor parte de estos nombres son pares correlativos entre sí, y se usan casi siempre dos de estos correlativos, el uno para el hombre, el otro para la mujer, cuando en un determinado lugar se hace mención del uno y de la otra, siendo desde luego sorprendente que en este lugar de Jeremías, en que se hace mención de la mujer como sujeto del verbo y del hombre como término, no sean los

ÍNDICE

nombres elegidos por el autor dos correlativos. La correlación en que se hallan generalmente los dos nombres usados en un mismo lugar para designar al hombre y a la mujer es de oposición, de contraste; y esta contraposición la da comúnmente el género de la forma nominal, siendo, como comúnmente lo son, dos formas nominales procedentes del mismo tema radical, la una con la terminación de femenino, la otra sin ella. Alguna vez esos dos correlativos proceden de distinta raíz, y la contraposición está más que en la forma de género en la significación del tema radical. Lo corriente, pues, viene a ser en los autores usar para designar en un determinado lugar al hombre y a la mujer, dos de esos nombres correlativos, y si alguna vez no sucede así, esto no debe considerarse como fortuito, sino como intencional, y habremos de investigar el porqué del hecho, la razón que moviera al autor a salirse del uso corriente.

Examinemos los varios nombres con que en hebreo se designa al hombre y aquellos otros con que se designa a la mujer.

Hallamos en primer lugar זָכָר y נְקֵבָה. Proceden, como se ve, de distinta raíz. La significación fundamental de la raíz del primero es muy dudosa, pero, sea ésta la que quiera, el nombre significa, sin duda alguna, "mas", macho. Por el contrario, la significación fundamental de la raíz de que procede el segundo es bien conocida: "perforavit", y el nombre significa "perforata", habiéndole sido dado a la hembra por la forma de sus órganos genitales, siendo quizá también la misma razón de forma la que fundamentalmente significa el nombre זָכָר. Ambos nombres se usan como correlativos casi siempre que han de designarse individuos masculinos y femeninos, macho y hembra de una especie, no sólo de la especie humana, sino de los animales. Como ejemplos de lo primero pueden verse: Gen., 1, 27; 5, 2; 17, 10; 34, 15; Is., 66, 7; Jer., 20, 15; 30, 6; Lev., 12, 5; 27, 4; Num., 5, 3; 31, 15, etc. Como ejemplos de lo segundo: Gen., 6, 19; 7, 3, 9; Lev., 3, 1, 6; 4, 32, etc. Son, pues, estos dos nombres los que significan hombre y mujer sólo atendiendo a la diferencia sexual.

Hallamos también los nombres correlativos אִישׁ (poet.,

אֱנוֹשׁ) e אִשָּׁה, ambos procedentes de un tema radical אנש o de otro, de significación fundamental dudosa. Sea la que quiera la procedencia y la significación fundamental, son dos formas de un mismo tema radical, que se distinguen por la terminación de femenino del uno. La significación de uno y otro es semejante a la de los dos examinados antes, llegando también a atribuirse a los animales, como, por ejemplo, en Gen., 4, 1; 7, 2, etc.; pero más propiamente se emplean para significar marido y mujer, como, por ejemplo, en Gen., 3, 6; 29, 32, 34; Rut., 2, 11, etc.

También hallamos, para designar al hombre, גֶּבֶר, nombre procedente del tema radical גבר, "valuit", y que se usa principalmente para designar al fuerte, al varón robusto y vigoroso, al hombre en toda la plenitud de su desarrollo. Éste no tiene ya correlativo femenino, pues aunque hay un nombre femenino procedente del mismo tema radical, no se usa ya para designar a la mujer, sino a la reina, madre o esposa del rey, גְּבִירָה, es decir, a la mujer en la plenitud del poder que puede alcanzar en la sociedad.

Otro de los nombres usados en hebreo para designar al hombre es אָדָם, pero éste tiene ya una significación de colectivo, comprendiendo hombres y mujeres, el género humano. La forma femenina אֲדָמָה, significa tierra, "humus".

Todavía hallamos otros nombres usados para designar a individuos de la especie humana, pero éstos los significan ya más bien en un determinado estado o tiempo de su desarrollo. Tales son נַעַר y נַעֲרָה. Designan al hombre o a la mujer desde la infancia hasta la adolescencia, aproximadamente hasta los veinte años. También עֶלֶם = joven, adolescente, y עַלְמָה = "puella nubilis", "adolescentula", "virgo". Por último, sin correlativo masculino, el femenino בתולה = estrictamente "virgo".

Para terminar el examen de todas las palabras del lugar de Jeremías, nos quedan solamente בָּרָא y חֲדָשָׁה. La primera es la tercera persona singular masculina del perfecto *qal* del tema verbal. La significación fundamental de éste parece ser "secuit", y de ahí, "fecit", "creavit". Aunque a veces se usa el verbo como sinónimo de עָשָׂה = "fecit", más comúnmente se usa en la acepción de acción divina, hacer algo para cuya

producción se exige la acción de Dios, y, por tanto, a veces significa crear, en todo el rigo del concepto teológico de la creación.

Finalmente, חֲדָשָׁה es la forma femenina del adjetivo חָדָשׁ = nuevo. Como en nuestro caso no tiene el adjetivo femenino sustantivo que califique, corresponde al neutro latino "novum", algo nuevo, cosa nueva.

Sabido es que para la exégesis de un lugar no basta conocer las significaciones de las palabras que lo componen. Como estas significaciones pueden ser varias, es preciso determinar en el caso cuál es precisamente la acepción en que las tomó el autor, y, siendo imposible preguntar a éste, habremos de recurrir a los subsidios de la interpretación, principalmente al examen del contexto gramatical, lógico, poético, etc., ya se trate del contexto inmediato gramatical, es decir, la construcción sintáctica, que será siempre lo principal, ya del contexto antecedente y consiguiente, más o menos remotos.

De las acepciones de ברא, cualquiera es posible; pero, como se expresa el sujeto de la acción יהוה. y se expresa el término חֲדָשָׁה, parece estar bien claro que ni se toma simplemente en la acepción de hacer, ni tampoco en la rigurosamente teológica de crear, producir de la nada, puesto que el "novum", resultado de la acción, aunque es objeto efectivo de ella, es decir, producido por ella, no es, en último término, una nueva sustancia, sino una nueva relación entre dos términos preexistentes, el hombre y la mujer, puesto que toda la frase "femina circumdabit virum" es, a su vez, objeto de la anterior: "quia creavit Dominus novum in terra". Tampoco importa mucho para el esclarecimiento del lugar que la acepción en que está tomada la palabra אֶרֶץ sea la de toda la tierra, o simplemente una determinada región de ella: la Palestina. Aunque, como el resultado de la acción ha de producirse no en la tierra de Israel, o por lo menos no sólo en ella, sino en la tierra de la cautividad y en el trayecto de ella a la tierra de Israel, parece que más bien ha de tomarse en la acepción general de tierra. Es, pues, la primera frase de sentido claro e indudable. Es una proposición subordinada a la anterior mediante una conjunción causal, y que expresa

la razón por la cual exhorta el profeta a Israel a no titubear más, a emprender resuelta y confiadamente la vuelta de la cautividad. ¿Por qué y hasta cuándo has de titubear, virgen de Jerusalén? Nada temas, Yave hará en favor tuyo una cosa enteramente nueva y nunca vista en la tierra. La acepción del "novum", por no ser más que una, no ofrece dudas; sólo admitirá diversidad de grado. Por eso es de notar que no puede tratarse de cualquier cosa nueva, de esas que, aunque nuevas, se producen cada día y a cada paso en la tierra. Ha de ser, por la significación de la palabra y por los antecedentes y consiguientes, algo nuevo, insólito y desacostumbrado, que pueda servir para resolver de una vez a Israel a emprender resuelto y animoso la vuelta, sin que nada le detenga ni acobarde. ¿Y qué es ello? ¿Cuál es esa cosa nueva, inusitada, enteramente desacostumbrada, capaz de infundir a Israel tanto ánimo y resolución? La frase siguiente nos lo indica. Toda ella es el objeto mediato del verbo de la anterior: בָּרָא. El objeto inmediato es "novum", pero este "novum" se concreta y explica por la frase siguiente, que es, en su totalidad, una explicación, una equivalencia del "novum", de modo que podemos establecer la igualdad "novum = femina circumdabit virum". Venimos, pues, a parar a que todo el sentido del lugar, toda la mente del autor, están en esa última frase, tanto más cuanto que la precedente indudablemente tiene mucho de enfática, tanto por el "novum" cuanto por el complemento "in terra": algo nunca visto en la tierra. El profeta suscita la expectación del lector con un énfasis desacostumbrado; parece como si quisiera hacer que se pregunte, admirado y suspenso: "¿Qué será?" Veámoslo, pues. Examinemos la segunda frase, no como antes lo hemos hecho, analizando las palabras aisladas, sino en su conjunto, en su mutua relación en la construcción. Esto será lo que pueda darnos la mente del profeta, el verdadero sentido de sus palabras.

Es una sencilla frase, que consta únicamente de sujeto, verbo y objeto o término, pero que, en medio de su sencillez, presenta algo muy raro y sorprendente. Esto es la elección por parte del autor de dos términos que, significando ciertamente hombre y mujer, no se ponen jamás, fuera de este lu-

gar, como correlativos uno del otro. Hallamos muchas veces זָכָר y נְקֵבָה, muchas אִישׁ e אשה, muchas נַעַר y נַעֲרָה, alguna עֶלֶם y עַלְמָה; pero גֶּבֶר y נְקֵבָה, jamás, jamás, fuera de aquí. ¿Por qué esto? ¿Por qué tan raro uso, como correlativos, de dos nombres que fuera de aquí nunca lo son? ¿Qué es lo que puede haber movido al autor a elegir entre todos cuantos en hebreo se usan para designar al hombre y a la mujer precisamente estos dos? La cosa no puede tener nada de fortuito; tiene que ser enteramente intencionada. Esa extraña y desusada correlación ha de ser querida, buscada por el autor, y en ella y por ella habremos de penetrar en lo más hondo de su mente, eso ha de ser lo que nos dé a conocer el sentido del autor en toda su profundidad. Algo ha de haber ahí que nos descubra, que nos aclare una tal frase, ciertamente rara y oscura, y que por ella nos haga ver también con entera claridad lo que la precede y lo que la sigue en toda la cohesión íntima y perfecta de los pensamientos del autor.

Pongamos, pues, todo nuestro esfuerzo en el análisis de tan sencilla frase.

A la elección del nombre נְקֵבָה para designar a la mujer, sujeto de la frase, correspondería, en un caso ordinario, la elección del nombre זָכָר para expresar al hombre, término de la misma. A la elección de גֶּבֶר como término corresponderá, habrá de corresponder necesariamente, uno cualquiera de los nombres que significan mujer, puesto que ese nombre no tiene en la lengua correlativo que simplemente signifique mujer; cabrá elegir entre נְקֵבָה, אִשָּׁה, נַעֲרָה, עַלְמָה, בְּתוּלָה, el que mejor venga para expresar el autor su pensamiento. ¿Por qué, pues, prefirió determinadamente נְקֵבָה? Y si la pretensión del autor era sencillamente expresar la correlativa oposición de hombre y mujer, ¿por qué no prescindió, para expresar el término de la acción, del גֶּבֶר, que no tiene correlativo, usando en vez de él otros nombres, como זָכָר, אִישׁ, עֶלֶם, נַעַר, que todos lo tienen? Profundicemos algo más. Para designar a la mujer elige el autor el nombre que en hebreo no sólo significa mujer, sino también la hembra entre los animales, el que simplemente significa hembra, es decir, lo simplemente femenino, la simple diferenciación sexual, como si quisiera designar a la mujer en toda la plenitud de la feminidad, de la debili-

dad del llamado sexo débil. Por el contrario, para designar al hombre elige el autor entre todos los nombres que su lengua le ofrece el que propiamente significa el varón, no sólo en su diferenciación sexual, sino en toda la plenitud de su desarrollo, de su vigor, de su fuerza: גֶּבֶר. ¿No hay aquí una marcada intención de contraponer antitéticamente al hombre y a la mujer precisamente en el aspecto de la fuerza y de la debilidad? Por un lado, lo sumo de la fuerza humana, el varón fuerte y vigoroso; por el otro, lo sumo de la humana debilidad, la mujer en cualquier tiempo y estado de su vida, pues siempre será la נְקֵבָה.

Para tal y tan fuerte antítesis no le bastaba al profeta el uso de uno cualquiera de los grupos de nombres correlativos: quería hacerla más fuerte, más marcada todavía, y por eso sin duda eligió los dos nombres de máxima significación en cuanto a fuerza y debilidad humanas, y los contrapuso, produciendo un tan fuerte y duro contraste que no a todos les hubiera sido dado alcanzar, pues no todos son Jeremías.

Pues precisamente en esa tan poderosa antítesis, en ese tan fuerte y relevante contraste, creo yo ver, y creo que con razón, la clave de toda la interpretación de nuestro lugar. Yo no sé lo que le sucederá al lector, pero de mí puedo decirle con toda sinceridad que al llegar aquí en mi estudio parece como que se me hizo la luz, creí haber llegado a una cumbre desde la cual ya todo lo veía claro, se me descubría ya todo el panorama, veía lo que tenía delante, atrás, a un lado y a otro, sin más que dirigir la vista a una o a otra parte; ya era para mí enteramente claro lo de "creavit", lo de "novum in terra", lo de "femina circumdabit virum"; en una palabra: todo el lugar; se habían rasgado las nieblas, se habían iluminado las tinieblas. A ver si soy capaz de comunicar al lector lo íntimo y profundo de mi convencimiento.

La acción que como a sujeto y término se atribuye al hombre y a la mujer, sin duda en una significación de colectivo, lo mismo uno que otro nombre, es la de rodear, pues, como hemos visto, ésta y no otra ha de ser en este lugar la significación de תְּסוֹבֵב, so pena de ser este lugar una única excepción, que nada nos autoriza a suponer. Hagamos por reconstituir con la imaginación la situación que poéticamente, con

tan enérgicos trazos y tanta viveza de color, nos describe Jeremías. Aun admitiendo que la visión de Jeremías se proyecte muy lejos, a los tiempos mesiánicos, es la vuelta de la cautividad la que inmediatamente, con brillantes colores, describe el profeta en todos sus cantos de consuelo, si bien la plenitud de lo descrito sólo en el reino del Mesías ha de realizarse. En unos hace resaltar una nota; en otros, otra; pero siempre predomina la certeza, la alegría, el júbilo, la paz, la seguridad, la tranquilidad de la restauración. Determinadamente en el canto de que nuestro lugar forma parte, ésta es la nota que pone de realce el profeta: Disponte a la marcha, dice a Israel; prepara el camino, ponte en él hitos y jalones, que te guíen sin temor a extravíos; no temas tropiezos: el Señor te lo hará llano del todo; no titubees. ¿Cuál podía ser la razón de estos titubeos, que el profeta quiere del todo anular? Es que el camino es largo, y, principalmente, es expuesto a hostiles incursiones de los pueblos que flanquean la ruta, sobre todo en aquellos lejanos tiempos; no había seguridad alguna para una gran muchedumbre de caminantes, en la que había de haber gran número de mujeres y niños, contra los asaltos de los tropeles de bandidos y salteadores; la impedimenta había de ser también mucha, y todo contribuía a hacer peligroso el camino y difícil la defensa. El poeta hace cara a estos inconvenientes, y para cortarlos de raíz dice a Israel: no, no será como tú temes; Yave creará una situación enteramente nueva en el mundo; tu seguridad en la marcha será absoluta y completa. ¿Cómo se hacen ordinariamente estas marchas difíciles y peligrosas de tan grandes comitivas? Llevando la impedimenta y las mujeres y niños en el centro, yendo los hombres en vanguardia, en retaguardia y en ambas alas. Rodeando los hombres de guerra, los fuertes, los vigorosos, a los débiles y sin fuerza, a niños y mujeres. Pues ahora no ha de ser así: no habrá peligro alguno, nada os amenazará, nada os perturbará en tan largo y expuesto camino. Dios creará una situación inusitada y desacostumbrada, de tanta paz, tranquilidad y seguridad en la marcha, que el orden de ella se invertirá. En vez de rodear los fuertes a los débiles para protegerlos y defenderlos, se-

rán los débiles, las mujeres, las que rodearán a los hombres, a los fuertes. ¿Para defenderlos? Es ridículo sólo pensarlo.

El matiz de proteger, defender, del verbo rodear, es inseparable de éste cuando se trata de rodear los fuertes a los débiles en el transcurso de una marcha peligrosa, pero cuando se trata de rodear las mujeres, los débiles, a los fuertes, ese matiz no solamente es inútil, es, además, ridículo e imposible; si se diera, ya no podría servir esa inversión en el orden comúnmente seguido en marchas tales, de figura y símbolo de la paz y seguridad de la marcha; continuarían los peligros y temores, sólo sería inverso y nuevo el medio de vencerlos: en vez de la defensa de los fuertes, la defensa de los débiles. No sería la total y definitiva ausencia de los peligros, sería un inusitado modo de vencerlos.

¿Puede ser ésta la mente del profeta? Ni pensarlo. Eso se da de coces con la seguridad por él anunciada. Además, para hacer siquiera posible e imaginable semejante situación, es necesario que la mujer se convierta en hombre, porque, perdida su natural debilidad y flaqueza, adquiera todo el vigor y la fuerza del hombre. Tal situación sería ciertamente nueva e insólita. Pero ¿cabe siquiera imaginar tal inversión del orden natural en todas las mujeres de Israel? Cierto que Dios puede hacerlo; pero, ¿sería ni siquiera un objeto digno de la acción divina? ¿No es, además, enteramente inútil? Si los peligros persistieran, ¿no puede ser, como siempre, el hombre el que los venza? ¿O es que el hombre, a su vez, se convierte en mujer? En ese caso se pone todavía más de relieve la inutilidad y la ridiculez de tales inversiones. Si ya el hombre es fuerte, ¿a qué la fortaleza de la mujer?; si el hombre se convierte en mujer, mejor diríamos en gallina, ¿a qué esta ridícula conversión? Y, ciertamente, tal inversión del hombre parece en el supuesto necesaria, pues sin ella difícilmente nos explicaríamos que el hombre, el varón, de sí fuerte, valiente, intrépido, dado a vencer con valor los peligros, se resigne a hacer el papel de defendido, amparado y protegido de la mujer. En fin, que no cabe en cabeza una semejante situación, y que la significación del verbo en esta frase de Jeremías es simplemente de rodear, sin el más mínimo y lejano matiz de proteger, defender. En él, y con él solo, se explica perfec-

tamente que la inversión del acostumbrado orden de la marcha sirva al profeta de símbolo para representar y suscitar en la mente del lector la absoluta paz, la completa seguridad, la entera ausencia de peligros en ella. Esto es lo nuevo, lo insólito, lo inaudito, y para que pueda darse, sobre todo en tiempos como aquéllos, es ciertamente necesaria la intervención divina, preparando providentemente las circunstancias, para evitar a los que vuelven todo peligro de asalto en una marcha semejante. Nos los describe el poeta marchando por camino cierto, seguro, sin peligro de extravío; han puesto ya en él hitos y piedras miliares que lo marquen y señalen constantemente; además, ya lo conocen: es el mismo que trajeron al venir a la cautividad, sólo que si entonces fué camino de amargura, de dolor, de tribulación, ahora será camino de alegría, de gozo, de júbilo; no habrá tropiezo alguno en él, pues se lo allanará el Señor; irán cantando y gritando jubilosos por montes y llanos; no correrán ningún riesgo, la seguridad será tanta que no habrá lugar a la defensa de los fuertes, no tendrán éstos que llevar en medio de ellos a las mujeres, a las débiles; éstas serán las que podrán ir a derecha, a izquierda, a retaguardia y a vanguardia, rodeando a los fuertes, que irán en el centro; no sólo la marcha, la estancia en la tierra nuevamente por ellos habitada será también enteramente tranquila y gozosa; cuando lleguen, nadie los ofenderá, antes bien todos los bendecirán, habitarán en paz sus ciudades, cultivarán en paz sus campos, apacentarán en paz sus rebaños. La restauración será perfecta y completamente pacífica: Yave volverá a ser el Dios de Israel, y éste el pueblo de Yave. Corregido ya por los fuertes golpes que como sobre toro bravo e indómito descargara sobre él el Señor, para hacerle entrar en razón, volverá a ser su predilecto, su niño mimado. Éste es el magnífico cuadro que traza Jeremías, pero poéticamente descrito, con una poesía que está muy lejos de reproducir nuestra desmazalada prosa. ¡Y cuán bien viene como parte integrante del mismo esta nota particular del lugar estudiado! No sé si el lector convendrá conmigo, pero a mí me parece que ésta y no otra es la mente del autor en tal lugar. Así concebida, nos explicamos clara y

perfectamente la nueva creación de Yave: "femina circumdabit virum".

Ni es la nota de la completa y grandísima paz y seguridad de la restauración exclusiva de las profecías de Jeremías; es común a toda la profecía mesiánica. Ya en la Ley (Lev., 26) se prometen al pueblo si guarda los mandatos de Yave, la abundancia, la tranquilidad, la paz, la seguridad más completas: "Si in praeceptis meis ambulaveritis, et feceritis ea, dabo vobis pluvias temporibus suis, et terra gignet germen suum, et pomis arbores replebuntur. Apprehendet mesium tritura vindemiam, et vindemia occupabit sementem; et comedetis panem vestrum in saturitate, et absque pavore habitabitis in terra vestra. Dabo pacem in finibus vestris: dormietis, et non erit qui exterreat. Auferam malas bestias: et gladius non transibit terminos vestros." En I Reg., 4, 25, se describe la paz y seguridad de los tiempos felices en que Israel no se había todavía apartado del Señor: "Habitabatque Juda et Israel absque ullo timore, unusquisque sub vite sua et sub ficu sua, a Dan usque Bersabe." Pero los profetas nos describen esa paz de la restauración con tan vivos y brillantes colores, con tan bellas y valientes imágenes, que exceden toda ponderación. Ya es Isaías, que en el cap. 54, 10, dice: "Montes enim commovebuntur, et colles contremiscent: misericordia autem mea non recedet a te, et fœdus pacis meæ non movebitur." Y en el v. 13: "Universos filios tuos doctos a Domino et multitudinem pacis." Y en el cap. 55, 12: "Quia in laetitia egrediemini, et in pace deducemini, montes et colles cantabunt coram vobis laudem, et omnia ligna regionis plaudent manu". Y en el cap. 66, 12: "Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis." Otras veces es nuestro mismo Jeremías quien, en el cap. 23, 6, dice: "Israel habitabit confidenter", frase que repite después en 32, 37, y 33, 16. Y en 30, 10, dice: "Et revertetur Jacob et quiescet, et cunctis affluet bonis, et non erit quem formidet." Otras veces es Ezequiel, quien en el cap. 28, 26 dice: "Et habitabunt (in terra sua) securi, et œdificabunt domos, et plantabunt vineas, et habitabunt confidenter"; y en el 38, 11, 14: "Ascendam ad terram meam absque muro: veniam ad quiescentes habitantesque secure: hi omnes habitabunt sine muro, vectes et por-

tæ non sunt in eis." "Numquid non in die illo, cum habitaverit populus meus confidenter, scies?" Otras veces es Sofonías, quien dice en el cap. 3, 13; "Quoniam ipsi pascentur, et accubabunt, et non erit qui exterreat." Otras es Zacarías, quien en el cap. 2, 4, dice: "Absque muro habitabitur Jerusalem præ multitudine hominum, et jumentorum in medio ejus. Et ego ero ei, ait Dominus, murus ignis in circuitu, et in gloria ero in medio ejus." Y en 14, 11: "Et habitabunt in ea, et anathema non erit amplius: sed sedebit Jerusalem secura." Otras, en fin, son los nombres de Paz, "et erit ipse pax", de Príncipe de la paz, "Princeps pacis", de Pacífico, "Rex pacificus", que con tanta frecuencia se dan al futuro Mesías, al restaurador universal. La paz, la tranquilidad, la seguridad es una nota, una pincelada, que casi nunca falta en todas las profecías de la restauración mesiánica. ¿Cómo iba a faltar en la nuestra? Sólo que aquí es un aspecto singular y determinado de esa paz general; es la tranquilidad y seguridad de la marcha hacia el logro final de los ardorosos anhelos de los desterrados, de los que durante tan largo tiempo han llorado amargamente a orillas de los ríos y canales de Babilonia la perdida Sión; de los que miles de veces han cantado junto a ellos que se les pegue la lengua al paladar y se les seque la mano derecha antes que se olviden de su Jerusalén; ya, por fin, ven abrírseles de par en par las puertas de la cárcel; ya llega el tiempo del ansiado retorno a la patria; pero titubean todavía ante lo largo, lo trabajoso, lo expuesto a tropiezos y peligros de la marcha. No hay tal, les dice Jeremías: "El camino es cierto, señaladlo con hitos; es llano, os lo allanará Yave; la marcha será alegre, iréis cantando y dando voces de júbilo; será tranquila y segura, sin peligro alguno de incursión, de asalto; para ello hará Yave un prodigio, una cosa nueva y nunca vista en la tierra; que podáis marchar en un orden inverso y enteramente opuesto al acostumbrado, siendo las mujeres las que rodeen a los hombres; no hay necesidad de que sean éstos los que rodeen a las mujeres para protegerlas y defenderlas; saldréis en paz, marcharéis en paz durante todo el trayecto, llegaréis en paz a la patria, en paz habitaréis allí vuestras ciudades, cultivaréis en paz vuestros campos y en paz apacenta-

réis vuestros rebaños. Nadie os hostigará; todos, por el contrario, os cantarán y bendecirán."

Ante una interpretación tan fundada en la significación misma de las palabras, en el contexto gramatical, morfológico y sintáctico, en el contexto inmediato anterior y posterior, y en el contexto remoto, parecería que ésa y no otra habría de ser la exposición de todos los intérpretes y comentadores. Bien lejos de ello. Son numerosas las opiniones distintas, y no pocas las enteramente opuestas a ella. Las expondremos, si no todas, las principales, comenzando por las que sólo se fundan en el texto masorético, y siguiendo con las que en el mismo proponen alguna modificación conjetural. Las primeras casi todas giran en torno a la interpretación de תְּסוֹבֵב o a la de גָּבֶר.

Comencemos por San Jerónimo. El santo Doctor da en la Vulgata una versión con la cual coincide enteramente la nuestra, pero luego en sus comentarios hace una exposición del todo divergente de la nuestra. Dice así: "Absque viri semine, absque ullo coitu, femina circundabit virum gremio uteri sui... Notandum quod nativitas Salvatoris atque conceptus Dei creatio nuncupetur" (3). Conocida es la tendencia de San Jerónimo a acentuar la nota mesiánica en las profecías de este género; pero aquí no se trata ya de acentuación de la nota, dando a la versión un matiz más marcadamente mesiánico que el que tiene en el texto. Se trata más bien de la interpretación de un lugar, cuyo texto no parece prestarse a ella.

Las profecías mesiánicas son de dos géneros. Unas contienen las líneas o trazos que con mayor o menor claridad y precisión dibujan la persona del futuro Mesías y la naturaleza de su reino; otras se refieren más bien a personas, hechos o instituciones que son tipos o figuras del mismo Mesías y del reino. A este último género pertenecen todas las profecías que se refieren a la restauración de Israel, por ser esta restauración tipo o figura de la restauración universal. Pero sucede a veces que en una de estas profecías, que en su

(3) MIGNE: *PP.*, l. 24, pág. 880.

conjunto describe la restauración inmediata de Israel, se mezcla algo que directamente se refiere a la persona del Mesías o a la naturaleza de su reino, siendo muchas veces bastante difícil distinguir entre lo que directamente se refiere al Mesías y a la restauración universal de lo que se refiere a la restauración inmediata de Israel. Es algo parecido a lo que sucede con las profecías relativas a la destrucción del reino de Israel y de la ciudad de Jerusalén y las que se refieren a la destrucción universal. Todas, aun las primeras, son escatológicas, por ser la destrucción de Israel tipo de la destrucción universal en el último día. Pero a veces a éstas se mezcla alguna nota perteneciente a la destrucción universal directamente. Lo mismo en las mesiánicas que en las escatológicas, esas notas que se refieren directamente al Mesías, a su reino o al fin de los tiempos, y se mezclan a las otras que directamente se refieren a la restauración o a la destrucción de Israel, aparecen con éstas en el mismo plano, por esa falta de perspectiva histórica tan común a la profecía, que muchas veces hace dificilísimo separar lo que se refiere a los acontecimientos próximos de lo que se refiere a acontecimientos que sucederán al tiempo de la primera o de la segunda venida del Mesías.

Que las profecías de restauración de Jeremías, en que se halla nuestro lugar, sean en su conjunto mesiánicas, no cabe dudarlo, puesto que todas ellas por lo menos describen proféticamente la restauración de Israel después de la destrucción del reino y de la ciudad de Jerusalén, y la vuelta de la cautividad. Algunas se refieren, indudablemente, a la restauración universal, y a veces en unas o en otras se introducen notas que se refieren a la persona del restaurador. La exposición de San Jerónimo da por supuesto que nuestro lugar es de estos últimos y que en él se contiene la profecía de la virginal concepción del Mesías por obra exclusiva de Dios, pues ahí "femina" significaría la Santísima Virgen, "circumdabit" significaría tener en el seno y "virum" significaría el Mesías. Esta concepción y el consiguiente nacimiento del Mesías del seno virginal de María no sería ya una de las notas de la inmediata restauración de Israel, sino de la restauración universal, acontecimiento bastante más

remotamente futuro que aquellos otros, aunque por esa falta de perspectiva histórica, tan frecuente en la profecía, se viera y se describiera como una de tantas notas de los acontecimientos próximos.

Pero esta exposición, ¿cabe siquiera en el texto de nuestro lugar? ¿Son susceptibles sus palabras de la acepción en que según San Jerónimo habría de haberlas tomado Jeremías? Toda la cuestión se concentrará ahora en la frase: "femina circumdabit virum", ya que la frase anterior "creavit Dominus novum in terra" tendría perfecta explicación en tal exposición, refiriéndola a un acontecimiento tan nuevo e inaudito como la concepción sobrenatural del Mesías, que sería además obra exclusiva de Dios, del Espíritu Santo.

Con todo el respeto y la reverencia debidos al santo Doctor creo que su exposición no cabe en modo alguno dentro del texto, y que para llegar a ella se necesita forzar tan violentamente las palabras, que apenas si quedaría en ellas nada de su verdadera significación. Para poder llegar a tal exposición se necesitaría primeramente suponer, como suponen otros comentadores, que la נְקֵבָה de Jeremías es la virgen madre, la הָעַלְמָה de Isaías, 7, 14. Es enteramente imposible que Jeremías, puesto a elegir entre los nombres que en hebreo significan mujer, y con el propósito de designar con él a la virgen que había de concebir y parir al Mesías, eligiera precisamente el que más se aparta del concepto de virgen por su significación radical, y por su uso; el que es casi enteramente opuesto a la significación de virgen, el que no adquiere toda la realidad y propiedad de su significación más que cuando la mujer deja de ser virgen. Jamás en el texto aparece ese nombre en una acepción que ni remotísimamente pueda ser la de virgen. Además, en esa exposición la acción significada por el verbo "circumdabit" no sería ya la de rodear, sino la de encerrar, contener, como el útero materno contiene y encierra el fruto de su concepción. Tampoco se halla jamás en el texto hebreo תְּסוֹבֵב en una acepción que ni muy de lejos se acerque a ésta.

Por último, el fruto de la concepción, todavía meramente concebido, todavía no nacido, sería el גֶּבֶר con toda la fuerza y el vigor que este nombre significa. Jamás tampoco ha-

llamos en el texto ese nombre para significar ni remotamente algo que sea el fruto de la concepción, cuando todavía está en el útero materno. Sería una tal antítesis entre la significación del nombre y la realidad de la cosa, que la hace enteramente improbable. Aun teniendo en cuenta que el concebido, por la divinidad de la persona y de la divina naturaleza, es el fuerte de los fuertes, siempre sería chocante que para designarlo cuando dentro del seno es humanamente la suma debilidad, eligiera Jeremías el nombre que significa la suma fuerza del hombre. ¡Qué lejos estamos del sencillo y humano בֵּן de Isaías! ¡Qué enorme distancia la que separa a éste del enfático גֶּבֶר de Jeremías!

Se pretende recurrir para explicar este uso de גֶּבֶר a Zacarías, 13, 7: "Framea suscitare super pastorem meum et super virum coherentem mihi" (וְעַל־גֶּבֶר עֲמִיתִי), interpretando גֶּבֶר del Mesías. Pero con ser muy problemático que aquí גֶּבֶר sea el Mesías, ¿quién no ve que sería no el Mesías concebido, todavía no nacido, sino el Mesías visto en toda la fuerza de su divino y humano poder? ¿No se le exhorta a empuñar la espada de las divinas venganzas y a esgrimirla contra los enemigos?

Es, en verdad, sorprendente que Kuabenbauer (4) diga de esta interpretación que es "ad verba, ad contextum, ad locos parallelos quam maxime accommodata". Que no se acomoda a las palabras es evidente de toda evidencia. Que se acomoda al contexto inmediato, tampoco es verdad, lo hemos visto claramente en el trascurso de nuestro estudio, y lo acentuaremos todavía más. Que se acomode a los lugares paralelos, vamos a verlo.

Como lugares paralelos se aducen Is., 1, 14: "Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel"; y Miq., 5, 3: "Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus a diebus aeternitatis. Propter hoc dabit eos usque ad tempus in quo parturiens pariet... et stabit et pascet in fortitudine Domini Dei sui."

No sería oportuno hacer ahora una detenida exégesis de

(4) *Comentarius in Jeremiam*, pág. 386.

estos dos lugares. Sólo se trata de ver sin son paralelos del de Jeremías. ¿De qué paralelismo se trata? De paralelismo verbal no puede ni hablarse. Ni una sola de las palabras de Jeremías se halla en Isaías ni en Miqueas. De paralelismo real tampoco. Sólo se daría éste en el caso de que la "virgo" de Isaías y la "parturiens" de Miqueas fueran la "femina" de Jeremías; de que el "filius", "Emmanuel", de Isaías y el "dominator in Israel cujus egressus a diebus æternitatis, stans et pascens in fortitudine Domini" de Miqueas fuera el "virum" de Jeremías, y, finalmente, el "concipiet et pariet" de Isaías y el "egredietur" y "parturiens pariet" de Miqueas fuera el "circumdabit" de Jeremías. Cuán lejos está todo esto de la verdad ya lo hemos visto. Paralelismo verbal y real lo hay entre Isaías y Miqueas; pero entre éstos y Jeremías, ni verbal ni real. Sólo cabría establecer un paralelismo real en el supuesto de que en el lugar de Jeremías se trate de la concepción del Mesías. Pero es precisamente lo que hay que probar, y no es sólo un supuesto gratuito, sino contrario al sentido literal del lugar, ya que éste sólo en las palabras del mismo puede fundarse, y las usadas por Jeremías jamás aparecen en ningún lugar del texto hebreo con una significación que ni de lejos se asemeje a la significación de las usadas por Isaías y Miqueas.

Las razones que se dan para establecer este paralelismo las expone así Knabenbauer en el citado lugar: "Verba illa (las de Jeremías) de se utique satis obscura sufficienter elucidantur et ad sensum certum determinantur duplici consideratione: sermonem insitui debere de periodo mesianica, et sententiam ipsam esse declarandam ex vaticiniis jam datis. Prius sane concedetur ab omnibus; nam unaquaeque ex istis strophis terminatur periodo mesianica; vide, 30, 9, 21; 31, 11 seq.; alterum non poterit in dubium vocari cum Jeremias non semel vaticinia jam data recolat et cum per se pateat oracula populo electo tradita non esse oblivioni et contemptui data." Son, pues, dos la razones. Primera, que el lugar de Jeremías es mesiánico. Lo es, sí; pero de ahí no puede deducirse lo que se pretende, que la nota mesiánica del mismo sea un rasgo personal del Mesías, el modo de su concepción y nacimiento. La segunda razón es que el lugar

de Jeremías se ha de explicar por los vaticinios anteriores de otros profetas, ya que éste reproduce a veces los vaticinios anteriores, que ciertamente no podían darse al olvido. Si en este caso quiso Jeremías reproducir los vaticinios de sus predecesores, Isaías y Miqueas, de la concepción y el nacimiento del Mesías, habremos de convenir en que estuvo muy poco feliz en la elección de las palabras, que se alejan a más no poder de las de aquéllos y hasta están en verdadera oposición con ellas. En último término siempre se debate Knabenbauer con el gratuito supuesto de que el lugar de Jeremías haya de entenderse del nacimiento del Mesías.

La exposición de San Jerónimo ha tenido entre los intérpretes católicos muchos y muy respetables seguidores; baste citar, entre otros muchos, a Santo Tomás, Maldonado, Alapide, Estio, Mayer, Scholz, Schneedorfer, Hezenauer, etc. Aunque alguno ha llegado a considerar esta exégesis como la tradicional de la Iglesia, no lo es, sin embargo; no aparece en ninguno de los Padres anteriores a San Jerónimo, ni en los orientales ni en los occidentales, y se explica esto muy bien, pues los primeros tuvieron a la vista la versión griega, que difiere bastante del texto masorético, y los segundos la versión latina anterior a la Vulgata de San Jerónimo, que es un trasunto de aquélla. Algún lugar que de San Cipriano y de San Agustín se aducen en favor de esta exposición es de una autenticidad más que problemática. No es de nuestro propósito el examen de la tradición eclesiástica en este caso, que daría a este artículo proporciones desmesuradas. Si este punto interesa especialmente al lector, le remitimos a un estudio de él publicado en la *Revue Biblique*, 1897, págs. 399 y siguientes. Más que estar San Jerónimo apoyado en la tradición, parece solitario y aislado en ella, y quizá la opinión de tantos intérpretes como después le han seguido no tiene más peso que la del mismo Santo, grande ciertamente, atendida su gran autoridad, pero no decisiva.

Otra interpretación traduce el verbo por "volverse en, convertirse en"; la mujer, perdida la congénita debilidad de su natural condición, se convertirá en varón por la fuerza de que será revestida. Es la de Lutero y Ewald. Ya hemos hecho algunas consideraciones acerca de la inutilidad y ridicu-

lez de semejante trasmutación. No resta sino añadir que para que סוֹבֵב pueda tener tal significación es preciso que el término se construya con כְּ, pues entonces es matiz de la significación ya no es propiamente del verbo, sino de la preposición. De no ser así, únicamente cuando se trate de una tan sencilla y fácil trasmutación, como es la de mudar el nombre de una persona o de una cosa, presenta en tres lugares el tema סבב la significación de mudar, convertir en. Ya no se trata de una docena, sino de más de un centenar de lugares; sin embargo, podemos asegurar al lector que los hemos revisado todos uno por uno. Pues bien, los únicos que en apoyo de esa significación pueden aducirse son cuatro. De ellos uno puede muy bien interpretarse sin dar al verbo otra significación que la de rodear. En otro el término está construído con כְּ, y sólo quedan dos en que con verdad tiene la significación de mudar, pero simplemente mudar el nombre. Estos dos últimos son II Reg., 23, 34, y Num., 32, 38. En el primero es el nombre de Elyaquin, hijo de Josías, mudado en Joaquín por el faraón Necao. En el segundo es la mutación del nombre de unas ciudades reedificadas por los israelitas al tiempo de la conquista de la tierra. El construído con כְּ es Zac., 14, 10, y el verbo está en forma *qal:* יִסּוֹב כָּל־הָאָרֶץ כָּעֲרָבָה == se convertirá toda la tierra en desierto, se hará como el desierto. El otro lugar es el de II Salm., 14, 20. Es una construcción bastante singular. El término de סַבֵּב, perfecto *qittel*, es אֶת־פְּנֵי הַדָּבָר == el aspecto de la cosa. En dos modos puede mudarse el aspecto de una cosa. O rodeándola, dando vueltas en derredor de ella, o haciéndola girar sobre sí misma para que presente sus varios aspectos. Sería facilísimo el tránsito de una a otra significación. Pero en el caso puede, a mi parecer, mantenerse la significación de rodear. Se trata en el citado lugar de la presentación a David de la mujer tecuíta elegida por Joab para contar al rey la fingida historia del fratricidio de uno de sus dos únicos hijos contra el otro. Logrado el propósito de predisponer a David en favor del fratricida, descubre ella misma que la historia contada no es más que una parábola, y que al venir a contársela al rey ha obrado por instigación de Joab, para ver de mudar el aspecto de las cosas, para ver de ha-

ÍNDICE

cer desistir a David de castigar a Absalón por su fratricidio contra Ammón. Cuando una cosa es difícil de obtener, no suele presentarse y pedirse francamente, de frente, sino, como decimos en castellano, con rodeos. La tecuíta rodea, en efecto, y sólo cuando ve que ha conseguido lo que se proponía habla ya claramente y sin rodeos. Podemos, pues, concebir la significación del mudar el aspecto de la cosa como rodear en torno suyo para que el que oye la vea como pretendemos. Pero, sea de esto lo que quiera, siempre en último término se trataría de una bien sencilla trasmutación; tan sencilla casi como la de mudar el nombre de una cosa. Cuán lejos está de casos semejantes la trasmutación de la mujer en hombre, está a la vista, y esto hace que ninguno de los cuatro lugares citados pueda aducirse para dar a סבב, sobre todo en la forma *qotet*, la significación que se pretende.

Otra interpretación es la de Calvino y Lowth. La mujer rodeará hostilmente al varón, es decir, luchará con él, y le vencerá. Cierto que סבב tiene a veces la significación de rodear hostilmente una ciudad, cercarla, asediarla. Pero, a más de que nunca es éste el caso del tema en la forma *qotet*, se construye entonces, generalmente, con אֶל o עַל. Y, sobre todo, ¿a qué esa lucha de la mujer contra el hombre y a qué la victoria de aquélla sobre éste? ¿A qué viene esto, ni cómo encaja dentro del marco de la profecía de Jeremías?

Otra interpretación: La mujer bailará, danzará en rueda con el hombre. Como señal del júbilo de la restauración, podría pasar; ¿pero dónde está lo nuevo, lo insólito de semejante cosa? Y, sobre todo, jamás tiene סבב tal significación.

Otra interpretación: La mujer buscará al hombre, le rodeará con halagos para inducirle a que la tome por mujer, o pidiéndole su protección. Esta interpretación tiene su raíz en la exégesis rabínica. R. Salomón Yarji la da como oída a R. Yehuda Hadarsan. Pero la situación así descrita, lejos de ser de paz y tranquilidad, cual ha de ser la de la restauración, sería, según el uso de la Escritura, de angustia y penuria. Tampoco se ve la novedad insólita, a no ser que la excepción se haga regla, y aun así, aunque sería novedad,

no sería debida a la intervención divina, sino a la degeneración de la mujer.

Otras interpretaciones ven a Israel en la mujer y en el hombre a Yave, y explican el lugar de varios modos. Unos: Virgen de Israel, ¿por qué andar vagando sin pensar en la vuelta? Yo te haré volver al tálamo, haré que me busques, que me desees, y entonces yo te recibiré de nuevo y te volveré a mi gracia. Toda esta interpretación se funda en dar a סבב la significación de שוב; en vez de rodear, volver. Atendiendo al contexto remoto, si léxicamente este cambio de significación fuera posible, no habría inconveniente en admitir semejante interpretación, ya que el tema central de la profecía de Jeremías es la conversión de Israel a Yave y la conversión de Yave a Israel. ¿Podrá por ventura la adúltera, la repudiada, después de tantas infidelidades, ser de nuevo recibida por el esposo en la casa, en el tálamo nupcial? ¿No será la por siempre manchada?. No; contra lo que podría esperarse, contra lo que comúnmente ocurre, una vez que, curada de sus criminales veleidades y castigada por sus adulterios con los ídolos, se convierta de nuevo a Yave, y le busque y le ruegue, éste, movido de su antiguo entrañable amor hacia él y de su paternal, más que marital, benignidad, se convertirá también a Israel, y le hará volver a la patria, a la tierra prometida. Tanto depende esta interpretación de atribuir a סבב la significación de שוב, que no pocos conjeturan que, en vez de aquél, hay que leer éste en el texto. Es una prueba de la imposibilidad que ven de atribuir a סבב esa significación que nunca tiene. Otros, viendo también a Israel en la mujer y a Yave en el varón, exponen: Israel obligará a Yave, le forzará a que de nuevo se convierta a Israel. En vez de la conversión de Israel, obra de Yave, tenemos aquí la conversión de Yave, obra de Israel; es la absoluta inversión de los términos en la profecía de Jeremías.

Otros ven en la mujer a la Iglesia o a la Sinagoga, y en el varón, a los fuertes con los cuales aquélla defenderá y protegerá la tierra. ¡Cuán lejos estamos del sentido literal.

Hay, por fin, otra interpretación, que pretende apoyarse en una acepción en que suponen puede formarse גֶּבֶר: la de marido. Ya San Efrén, comentando este lugar de la versión

siriaca, que ofrece un texto igual casi al masorético, decía: "La mujer ama a su marido. Dícese esto de la sinagoga, que, repudiados los ídolos, se convierte a un solo Dios; o de la tierra, que, después de haber devorado y rechazado a sus habitantes, los recibe de nuevo en su seno." Esta interpretación, aunque sin decidirse resueltamente por ella, parece satisfacer a Sánchez, que dice: "Virgo Israel quae nunc extorris et vaga peregrinaris a patria, cur segnis desides neque de reditu et libertate cogitas? En ego te quasi sponsus ad thalamum et amplexum accerso. Sed videbimus non multo post rem plane novam ac mirabilem, nempe ut quae repudiata videri poterat, illa virum suum ambiat, illum depereat, omnibusque modis in illius torum et gratiam admitti studeat." Además cita Sánchez, en favor de esta opinión, a Oleaster, Aponio y Pineda.

La acepción de marido atribuída a גֶּבֶר no puede apoyarse más que en Prov., 6, 34. Es el único lugar en que parecería posible esta acepción, pero, a mi ver, ni siquiera en éste la tiene. Dice así el lugar: כִּי־קִנְאָה חֲמַת־גָּבֶר = Vulgata: "quia zelus et furor viri..." El celoso furor no es sólo del marido; es, en general del varón, y quizá la misma Vulgata, traduciendo "viri", no "mariti", quita igualmente todo fundamento a esa pretendida acepción de גֶּבֶר. Por lo demás, esta interpretación coincide casi enteramente con la de los que dan a סבב el valor de שוב.

Entremos ya en el examen de las opiniones que proponen introducir una modificación en el texto hebreo masorético. Desde luego que el texto masorético no puede darse como del todo cierto y seguro. Para convencerse de ello basta ver la versión de los LXX, que hace suponer un texto hebreo distinto del masorético en los códices de que se hizo esta versión. Hoy parece del todo imposible reconstruir por la versión el texto de que se hiciera. Sin duda que en él se contenían casi todas las palabras del masorético. Las únicas que quizá no se dieran son בָּאָרֶץ y נְקֵבָה, pues de ellas no hallamos correspondencia. Además de las palabras del texto masorético debió de haber en el hebreo de los LXX palabras que no hay en el masorético, pues de otro modo no se podría explicar que haya en el griego bastante que no hay

en aquél. Que el texto hebreo de los LXX contuviera כִּי בָרָא יהוה se deduce del griego ὅτι ἔκτισεν Κύριος; que se contuviera חֲרֹשָׁה lo prueba el καταφύτευσιν καινήν; que se leyera גֶּבֶר, lo prueba el ἄνθρωποι. Quizá por תְּסוֹבֵב hubiera en su texto, o leyeron erróneamente los LXX תְּשׁוּעָה u otra forma de יָשַׁע, que diera lugar al σωτηρία; pero es de notar que esta palabra se lee dos veces en el griego. ¿Cuál pudo ser la palabra hebrea que diera lugar al segundo σωτηρία ? Duhm supone que, en vez de נְקֵבָה, hubiera en el texto hebreo כְּאִשָּׁה, que los LXX leerían erróneamente בְּיֵשַׁע; entonces tendríamos ya el segundo "in salutem". Pero, además de la forma de סבב que por error leyeron "salutem", habría de tener el hebreo otra forma, o de סבב o de שׁוּב, que diera origen al περιελεύσονται. En resumen, que parece del todo imposible la restitución, pero también que entre el texto masorético y la versión griega parece del todo preferible aquél a ésta. Ésta sí que es, por lo menos a mí me lo parece, enteramente ininteligible: "quia creabit Dominus salutem in novam plantationem, et in salutem circuibunt homines". Esto, sin embargo, no quita para que su sola existencia nos obligue a tener el texto masorético como no del todo seguro. Ahora que, si de un texto semejante al masorético puede uno explicarse mejor o peor la procedencia de la versión de los LXX, del texto que supondría ésta, no seríamos capaces de explicarnos el texto masorético actual. Todas las otras versiones antiguas se acercan o se alejan más o menos del masorético o de la versión de los LXX. La siríaca peschito traduce: "femina amplectetur virum", casi como el masorético. La antigua latina o ítala: "Quoniam creavit Dominus salutem in plantationem novam, in qua salute circuibunt homines", casi como los LXX. Teodoción: "Creavit Dominus salutem novam, in salute circuibit homo", casi a igual distancia entre el masorético y los LXX.

El *Targum* de Jonatán: "Creavit Dominus novum in terra: populus domus Israel incumbet Legi."

Las tentativas de restitución del texto hebreo y de interpretación en ella fundadas, son las siguientes:

Duhm (5) dice que la lección masorética no hay quien la entienda y que seguramente es errónea. Conjetura que debe leerse נְקֵבָה תְּסוֹב כְּגֶבֶר, y remite a Zac., 14, 10, traduciendo: la mujer se convierte en varón. De paso haremos constar que esta conjetura de Duhm confirma lo que hemos dicho antes sobre la significación del tema סבב de *convertirse en, hacerse como.* Para que pueda entenderse así es preciso que esté en forma distinta del *qotet* y se construya con כְּ. Como se ve, esta interpretación coincide con la de Lutero y Ewald, pero por la modificación del texto se pretende darle un fundamento lexical y sintáctico que sin ella no tiene. En cuanto a la frase que de esta corrección resulta, la cree Duhm una especie de proverbio burlesco, usado para expresar la sorpresa producida en el lector ante algo chocante, que sería en este caso presentar el poeta una misma cosa, tan pronto como hombre (versículo 20), tan pronto como mujer (v. 21), ya que en ésta de Jeremías Israel aparece primero como hijo, después como mujer de Yave. Este modo de ver lo confirma con el texto que, a su parecer, dió lugar a la versión de los LXX: כְּאִשָּׁה יִסּוֹב גֶּבֶר, aunque, en vez de כְּאִשָּׁה, leyeron los LXX בְּיֶשַׁע.

Bastante más chocante que el que un poeta presente una cosa a veces como hijo, a veces como mujer, sobre todo tratándose de Israel, que no sólo aquí, sino en otros numerosos lugares de la Escritura aparece como hijo predilecto de Yave o como mujer con la que Yave ha contraído un pacto análogo al matrimonial, y cuyo quebrantamiento tiene el aspecto del adulterio, es poner en la boca o en la pluma de un judío de tiempos anteriores a nuestra era una glosa que viene a ser la quintaesencia del espíritu crítico de un alemán del siglo XX. Esto en cuanto al contenido de la glosa, pues ya lo de considerar todo el lugar como una simple glosa en la que no hay nada de Jeremías, parece algo así como un tajo de espada crítica, que no desata el nudo de la dificultad, sino que lo corta en seco. Pero tan acostumbrados estamos a estos tajos de la crítica, que éste no puede sorprendernos.

Otro conato de restitución es el de Houbigant y Conda-

(5) *Das Buch Jeremia*, pág. 291.

min (6). El primero de estos intérpretes propone leer נְקֵבָה תְּשׁוֹב לִגְבָרָה = la mujer volverá a su marido, la Sinagoga a Dios; vuelta que, ciertamente, puede considerarse como un prodigio, después de tantas y tan reiteradas defecciones. Condamin dice que esta corrección puede tenerse por probable y leerse simplemente נְקֵבָה תָּשׁוֹב לַגֶּבֶר, y que este sentido conviene bien con el contexto, tanto con el inmediato como con el remoto (vuelve..., vuelve..., v. 21), y puede muy bien llamarse *una cosa nueva,* si se tiene en cuenta la idea con tanta fuerza expresada en Jer, 3, 1.

Cierto que el pensamiento de la vuelta, de la conversión de Israel a Yave es el dominante en toda la profecía de Jeremías, y que, por tanto, encaja muy bien esta interpretación en el contexto remoto, pero no encaja tan bien en el contexto próximo, que es una descripción de una de las características de esta conversión y de la vuelta de Israel a la tierra que Yave le dió; y, entre el remoto y el inmediato, este último es el principal en la interpretación de un lugar.

Por último, Volz (7) propone varias modificaciones del texto masorético. En primer lugar, le parece insólito e inadmisible que, hablando Yave en primera persona en todo el trozo en que se incluye esta frase, se produzca de repente esta mutación, y se diga *crea* o *produce Yave,* en tercera persona. Por eso propone leer en vez de בָּרָא יהוה, בֹּרֵא אֲנִי. Como se recordará, es una modificación que, aunque no enteramente coincidente, se acerca mucho a la que sugiere Kittel en su edición crítica, diciendo, como indicamos al principio de este artículo: "fortasse legendum sit אֶבְרָא"; en la sugestión de Kittel, בָּרָא estaría en primera persona del imperfecto; en la de Volz sería el participio con el pronombre de primera persona. No creo que sea tan insólito en la poesía, sobre todo en la tan movida de Jeremías, el repentino paso de la primera a la tercera persona; pero, en último término, esta modificación del texto en nada afecta a la interpretación del lugar. Por lo demás, el Κύριος de los LXX

(6) CONDAMIN: *Le livre de Jeremie,* pág. 228.
(7) *Der Prophet Jeremia,* pág. 286.

atestigua la existencia del nombre divino en los códices de que se hizo esta versión, y lo mismo puede decirse de todas las otras versiones antiguas. Cree igualmente Volz que גֶּבֶר y נְקֵבָה son glosas marginales del v. 27[b], que han pasado después al v. 22[b]. Finalmente, en vez de leer בָּרָא״בָּאָרֶץ, lee בְּאֶרֶץ תְּשׁוּבָה, mudando al mismo tiempo תְּסוֹבֵב en תְּשׁוּבָה. Para apoyar esta última mutación acude a que en algunos manuscritos del texto masorético se halla תְּשׁוֹבֵב por תְּסוֹבֵב, y a que la versión de los LXX, Aquila y otros hacen suponer que los traductores leyeron תְּשׁוּעָה en vez de תְּסוֹבֵב. Así llega Volz a la traducción: So schaffe ich denn ein Neues im Land der Rückkehr. Lo nuevo producido por Yave es el contenido de los v. 27[b] y 31, pues 23, 24, 25, 26, 29 y 30 los considera, parte como glosas, parte como transposiciones, que hay que volver a otros lugares de la profecía.

En virtud de todo este proceso crítico llega Volz a interpretar el lugar de la seguridad y tranquilidad de la tierra después de la vuelta; pero, a mi ver, de lo que trata el lugar discutido es de la paz y seguridad de la vuelta misma, de la marcha del pueblo hacia ella, aunque se trate también después de la tranquilidad, seguridad y paz de que gozarán también una vez en ella. Por lo demás, ese trastrocar y remanejar el texto sin sólido fundamento para ello, no parece conducir a la inteligencia del mismo, sino a sustituirle por sueños y caprichos. Lo de hacer de תְּסוֹבֵב, תְּשׁוּבָה no vemos en qué se funda, sino en el empeño que, como hemos visto, comparten con Volz otros críticos, de ver en el verbo una forma del tema שׁוּב, en vez de una forma del tema סָבַב. El hallarse en algunos escritos masoréticos תְּשׁוֹבֵב por תְּסוֹבֵב no pasa de ser una variante ortográfica de שׁ por ס. Lo de que en vez de תְּסוֹבֵב se leyera תְּשׁוּעָה en los manuscritos de que se sirvieron los LXX, no es seguro, pues, sin ir más lejos, acabamos de ver que Duhm ve la forma del tema יָשַׁע, en que hace pensar el σωτερια de los LXX, en un error de lectura por כְּאִשָּׁה, y, en último término, parece que los LXX hubieron de leer también תְּסוֹבֵב o cosa parecida, pues, si no, mal se explica el περλεύσονται de la versión griega.

Notamos, por fin, que todos estos conatos de permuta-

ción de סָבַב por שׁוּב explican la nota de Kittel en su edición crítica, ofreciendo la lección תְּשׁוּב לְגֶבֶר, en vez de תְּסוֹבֵב גָּבֶר.

Hubiera deseado tener a mano un excelente estudio de Reinke sobre este lugar, publicado en la revista *Quartalschrift*, a. 1851; pero me ha sido imposible. Sólo por su obra *Die Messianischen Weissagungen*, t. III, pág. 525, he podido ver que el excelente intérprete da al lugar de Jeremías una interpretación con la cual coincide casi enteramente la nuestra. A su gran autoridad podríamos añadir la de otros muchos y respetables comentadores, como Gesenio, Umbreit, Bade, Hitzig, Rothstein, Schmidt, etc. Sólo hemos de notar que es de suma importancia lo de despojar al verbo תְּסוֹבֵב de todo matiz de proteger, defender, que le dan algunos, pues, en primer lugar, así la interpretación adquiere más sólido fundamento lexical, ya que la significación atribuída al tema סבב es sólo la común, ordinaria y del todo cierta, de rodear; y, además, se previene y deshace la única dificultad que contra ella he visto oponer. La presenta Kuabenbauer en un especioso dilema, escribiendo: "Si adest pax et securitas, ea protectio erit inutilis; si vero non adest pax et securitas, jam non id adest quod alias ubique tamquam tempori messianico maxime proprium describitur." Sí, "adest pax et securitas", y por cierto tan grandes, que en la marcha hacia la tierra de promisión se dará lo que no se da nunca en circunstancias semejantes, a no ser que Yave intervenga con especialísima providencia, creando una situación nueva y enteramente inusitada, en la cual "femina circumdabit virum".

E. NÁCAR.

Abril 1942.